

le portique

Le Portique

Revue de philosophie et de sciences humaines

26 | 2011

Paul Ricœur : une anthropologie philosophique

À la croisée de l'éthique et du politique : don et institution, selon Ricœur

Ethics meet politics: the institution & the gift according to Ricœur

Am Kreuzweg der Ethik und des Politischen: Gabe und Institution im Sinne von Ricœur

Gilbert Vincent



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2509>

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 11 février 2011

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Gilbert Vincent, « À la croisée de l'éthique et du politique : don et institution, selon Ricœur », *Le Portique* [En ligne], 26 | 2011, document 4, mis en ligne le 11 février 2013, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2509>

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

Tous droits réservés

À la croisée de l'éthique et du politique : don et institution, selon Ricœur

Ethics meet politics: the institution & the gift according to Ricœur

Am Kreuzweg der Ethik und des Politischen: Gabe und Institution im Sinne von Ricœur

Gilbert Vincent

1. Institutions « fragiles ». Fragile pensée de l'institution

- 1 Penser, selon Ricœur, c'est penser en situation ; donc, avant tout, prendre connaissance de celle-ci et s'efforcer de discerner les chances et les défis qu'elle recèle du point de vue qui lui est cher, celui de « l'homme capable ». Faut-il craindre que cette forme de pesée des circonstances de toute pensée engagée – qui se sait limitée, qui sait réflexivement qu'il serait présomptueux sinon fou de prétendre à quelque savoir privé d'ancrage historique et, pire encore, « absolu » – ne soit qu'une forme d'opportunisme ? Ce pourrait être le cas si, en raison même de sa situation historique et, plus généralement, culturelle, la pensée, toute pensée soucieuse de pertinence, n'était pas liée, pour le pire comme pour le meilleur, par des distinctions sémantiques qui, pour elle, n'ont rien d'arbitraire, même si elles n'ont rien d'intangible ; des distinctions qui relèvent de cadres catégoriels dont la structuration polaire confère à la pensée l'allure d'une démarche souvent oscillante, contrainte qu'elle est de frayer sa voie entre des extrêmes si elle veut éviter que ceux-ci ne deviennent pour elle les termes d'une impasse, ou plus exactement d'une alternative paralysante la condamnant à des choix impossibles, car unilatéraux. En évoquant ce type de structuration polaire du champ de la pensée – qui explique son tour éminemment dialectique, en un sens non hégélien –, on veut souligner que la visée de vérité n'est pas séparable d'une visée de justesse, et confirmer du même coup la décision d'Aristote de compter l'aptitude à la connaissance parmi les vertus et de faire dépendre celle-ci de la capacité du sujet connaissant à résister à la fascination des extrêmes, c'est-à-dire à la fascination qu'exercent des formes qui, sous leur apparence de radicalité, dissimulent

qu'elles simplifient à l'extrême une réalité toujours plus complexe qu'on ne veut le croire, chacune mimant le simplisme de l'autre en en prenant simplement le contrepied.

- 2 Penser l'institution relève de l'obligation de justesse dont on vient de parler. Penser l'institution en lui rendant « justice », si l'on ose dire, c'est donc la penser dans un contexte marqué par le genre de polarité signalé à l'instant : accorder trop ou accorder trop peu de place, soit à l'institution, soit à l'action et à l'initiative personnelle. Or, chez Ricœur, tantôt cette polarité recoupe celle de la politique et de l'éthique, tantôt elle en diffère notablement. À ce propos, et en guise de possible confirmation du style aristotélicien de la pensée ricœurienne, le propos suivant, qui conclut une étude de 1985 intitulée, précisément, « Éthique et politique » mérite d'être cité : « *On me pardonnera d'avoir insisté beaucoup plus sur l'intersection de l'éthique et de la politique que sur l'écart qui sépare les centres respectifs de la sphère éthique et de la sphère politique. Le danger, de nos jours, me paraît beaucoup plus grand d'ignorer l'intersection de l'éthique et de la politique que de les confondre ...* »¹. On ne peut pas ne pas se rendre attentif, en lisant ce texte, à cette précision qui, tout à la fois, valide et signale la limite contextuelle de l'affirmation qu'il contient : « *le danger, de nos jours...* ». On ne saurait pour autant ignorer la suite immédiate de ce propos conclusif : être attentif à l'intersection en question et la souligner, voilà qui ne devrait pas nous amener à oublier leur « *inéluçtable différence* ».
- 3 Ainsi toute pensée « *raisonnable* » (vocabulaire aristotélicien s'il en est, et souvent revendiqué par Ricœur lorsqu'il s'agit de penser la pratique et ses conditions de possibilité, alors que les termes « rationnel » et « rationalité » laissent accroire que la pratique pourrait être objet de science et que, de celle-ci, l'on pourrait dériver une technologie efficace : illusion d'experts !) se situe-t-elle entre ces deux formes extrêmes du rapport entre éthique et politique : quasi indistinction, ou opposition tranchée. On a vu que, dans l'énoncé cité à l'instant, Ricœur plaide pour une « intersection » plus ou moins large, la portion commune pouvant et devant varier selon l'appréciation portée sur la conjoncture. Le même énoncé n'exclut donc pas la possibilité ni même la légitimité de certains désaccords dès lors que ceux-ci font écho à des analyses également plausibles d'une même situation : la « *mêmeté* » de celle-ci, en l'occurrence, se prête d'autant plus à des différences d'interprétation qu'elle a une sorte d'épaisseur historique, dans laquelle on peut être sensible, tantôt au poids du passé et à la récurrence de certains dangers, tantôt à l'émergence de traits inattendus et prometteurs. On songe, à cet égard, à des désaccords entre interprètes ou acteurs différents. Mais rien n'exclut, pour les raisons signalées à l'instant, qu'on trouve chez un même auteur des accentuations sensiblement différentes, non seulement d'un ouvrage à un autre (car alors les contextes peuvent être différents, même s'ils sont chronologiquement proches : il suffit d'un événement marquant pour que le sens prêté à une époque change considérablement !), mais encore au sein d'un même texte : il se peut alors, en effet, que l'ambivalence du jugement corresponde à une ambiguïté considérée, explicitement ou non, comme une caractéristique intrinsèque de la situation.
- 4 On ne saurait songer ici à faire le relevé des variations de la pensée de Ricœur sur la question de l'institution, ou plus exactement sur la question préjudicielle de savoir si le concept d'institution est ou non complémentaire de celui de relations interpersonnelles. Tel est pourtant le fond du problème, à nos yeux : tantôt ces concepts sont considérés comme des concepts surtout descriptifs, qui désignent des dimensions complémentaires de la vie humaine, indivisément personnelle et sociale ; tantôt ces concepts prennent une valeur normative, et leur confrontation aboutit à une hiérarchisation de leur teneur

axiologique, voire ontologique. Nous soutiendrions volontiers l'idée que ces fortes fluctuations dans l'analyse ricœurienne vont généralement de pair avec l'ambivalence du rapport que le philosophe entretient avec Hegel, ce dernier se voyant souvent approuvé pour avoir élaboré le concept riche de *Sittlichkeit*, mais se voyant parfois critiqué, et très vivement, pour avoir défendu un concept de *Geist* qui plomberait sa phénoménologie en conférant à une entité comme l'État un statut de transcendance. Tantôt donc la valeur de l'institution paraît indiscutable, en tant que manifestation de la *Sittlichkeit*, tantôt sa valeur semble décroître, à proportion même du crédit qui lui est accordé par Hegel lorsqu'il la met au bénéfice de l'action en quelque sorte méta-historique du *Geist*. Mais comme l'appréciation portée sur la version hégélienne de la phénoménologie varie elle-même en proportion inverse de celle portée sur la version husserlienne, on peut dire, tout aussi bien, que la valeur de l'institution est elle-même inversement proportionnelle à celle que, conformément à cette dernière version, l'on peut être amené à accorder à la constitution de l'*alter ego* et de l'*intersubjectivité*.

- 5 Dans le cadre de la présente étude, nous aimerions mettre en avant une autre hypothèse, nullement contradictoire avec la précédente : c'est, nous semble-t-il, dans les textes les plus « engagés » de Ricœur que l'intersection entre l'éthique et la politique est la plus sensible, la plus clairement affirmée ; à travers, précisément, l'importance reconnue à l'institution, au sens générique du terme, ainsi qu'à une dynamique instituante de critique, de réforme et de transformation des institutions existantes. Cette hypothèse revient à soutenir que, formellement, ou de manière topique, l'institution est le milieu dans lequel, voire le *medium* grâce auquel éthique et politique peuvent s'intersecter ou, pour reprendre un terme de facture plus ricœurienne encore, « s'articuler ». Faute de quoi, la désarticulation menace, le résultat étant soit la dissociation (comme dans la conception wébérienne des deux éthiques, de conviction et de responsabilité – Ricœur, il est vrai, ne mentionne guère ce risque quand il se réfère, et il le fait souvent, à ce couple célèbre), soit une opposition frontale entre, d'un côté, un État retourné à la violence de sa fondation historique, c'est-à-dire un État qui refuse les limites caractéristiques de tout État de droit et se prive ainsi de toute légitimité en récusant le verdict des citoyens éclairés, et, d'un autre côté, une éthique impuissante – ou seulement défensive – acharnée à dire « non » comme Antigone ou condamnée à prôner la résignation, comme dans le stoïcisme. Au contraire, la lecture ancienne de la parabole du « bon samaritain » par Ricœur mérite certainement d'être considérée comme une bonne illustration de l'intersection recherchée entre éthique et politique. Or, curieusement, si dans le texte précédemment évoqué, qui porte le titre « Éthique et politique », l'intersection entre ces « sphères » est bien l'objet de la recherche, l'orientation de celle-ci ne semble guère profiter à l'institution ni servir à mettre en lumière, comme d'autres études au contraire le font, en particulier celles de *Soi-même comme un autre*, la question de la *justice des institutions* – entendons : *dans* les institutions et *par* elles. L'explication de ce fait pourrait être que, comme Ricœur l'écrit ici, « l'exigence de reconnaissance mutuelle (reconnaissance éthique, dirions-nous, et sur laquelle l'État doit veiller) se résume à ceci : “ta liberté vaut la mienne” ». Conséquence « politique » du contenu de l'égalité ainsi définie : « l'éthique du politique ne consiste pas en autre chose que dans la création d'espaces de liberté » (p. 403).
- 6 À maints égards, ce dernier énoncé équivaut à une sorte de ratification des prémisses libérales (au sens politique du terme) des pensées classiques, y compris de celle de Hegel. Or, il s'agit de pensées dont, précisément, la topique majeure – la liberté – est l'objet de

profonds remaniements chez Rawls, lorsqu'il décide d'adopter la perspective de la justice. Au regard de celle-ci, en effet, il ne suffit plus de dire : « ta liberté vaut la mienne ». Il faudrait pour le moins ajouter ceci – qui pose des problèmes de compatibilité, que Rawls tente de résoudre au moyen d'un rapport d'ordination – : les biens, dans l'ordre du pouvoir, de l'avoir, du savoir et du valoir, qui me sont précieux si je veux pouvoir mener une vie digne, ce sont ceux-là même qui te sont également précieux. La conséquence est qu'il faut inventer des partages justes ; « justes », non certes de manière spontanée (sauf à supposer un fond d'intersubjectivité bienveillante, sous forme d'une « main invisible » toute providentielle), mais justes par voie de correction indéfinie : l'injustice récurrente des rapports humains doit être corrigée au moyen d'institutions chargées de (re)distribuer des biens qu'elles ont parfois même pour vocation de « produire » – c'est le cas de certains « services publics ».

- 7 Cette conséquence de la prise en considération des conditions institutionnelles de l'affirmation de l'égalité de chacun, force est de constater que Ricœur, dans ce texte, ne la tire pas, contrairement à ce qui se passe parfois ailleurs. Il ne la tire pas car, nous l'avons rappelé, son problème est celui de la liberté. Néanmoins, même ainsi focalisée, son approche ne contrevient pas à son souci de rétablir, par-delà l'affirmation de la discontinuité entre éthique et politique, une continuité entre elles ; et donc d'aménager une place pour l'institution et pour son rôle distributif. L'énoncé suivant est éloquent, à cet égard : « *Je dirai que la démocratie est le régime dans lequel la participation à la décision est assurée à un nombre toujours plus grand de citoyens. C'est donc un régime dans lequel diminue l'écart entre le sujet et le souverain. Kant en définissait l'utopie quand il concevait, dans le cadre de l'impératif catégorique, la notion de « règne des fins »* (p. 404). On le voit, l'idée de distribution est bien présente, en tant que distribution de droits à « participer à la décision » : ce qui est l'effet majeur de l'institutionnalisation de la démocratie politique à l'époque contemporaine.

2. La fonction médiatrice de l'institution

- 8 Pour l'heure, c'est moins sur l'affirmation, chez Ricœur, de la continuité entre éthique et politique que nous souhaitons mettre l'accent, que sur l'affirmation d'une étrange discontinuité, et sur le problème que cette sorte de rapport soulève, du fait qu'elle implique une minoration assez surprenante du rôle de l'institution. Dans cette perspective, le traitement « théorique » réservé au don, à la fin de l'ouvrage intitulé *Parcours de la reconnaissance*², nous paraît fournir un bon terrain textuel pour observer certaines réticences, chez Ricœur, face à un concept d'institution dont par ailleurs il se fait volontiers l'avocat. Avant de présenter les réflexions de notre auteur sur le don, retenons ceux des contenus du discours de cet ouvrage qui nous éclairent sur sa pensée de l'institution.
- 9 Dans les pages qui précèdent la thématique du don, Ricœur s'intéresse à l'idée de « jeux d'échelle », qu'il juge « féconde » (p. 204) : « *L'idée-clé, écrit-il, est que, à des échelles différentes, on ne voit pas les mêmes choses* ». Il précise alors que c'est avant tout à l'échelle micro-historique que l'on serait le mieux à même d'observer « *les ressources d'innovation des agents sociaux* ». Par contre – mais ne s'agirait-il pas là d'un effet de sens suggéré par le contraste ? – on pourrait être tenté de dire, avec Ricœur d'ailleurs, que « *ce que le regard de l'historien croise, à l'échelle macro-historique, ce sont plus volontiers les structures de longue durée, mais surtout des structures anonymes, des normes ressenties comme des contraintes par les*

protagonistes des pratiques, quand ce ne sont pas des modèles de comportement progressivement intériorisés à l'insu des individus socialisés » (p. 204). Référence est alors faite à Norbert Elias, tandis que, peu auparavant (p. 201), référence était faite à Durkheim et à Lévy-Bruhl, censés représenter une « sociologie des mentalités » dont le mérite paraît faible, aux yeux du philosophe, faute d'être suffisamment reliée à une sociologie des pratiques. À la lecture de tout ce passage, inspiré des travaux de l'historien Bernard Lepetit, plusieurs choses ne laissent pas de surprendre. Avant tout, le fait que l'affirmation concernant l'étroite corrélation entre échelle et contenus d'observation paraît céder devant l'expression d'un jugement de valeur qui, bien que discret, ne manque pas de fermeté : c'est à l'échelle micro, nous est-il en effet suggéré, que l'on trouverait confirmation de ce qu'il en est du « *fonds anthropologique* » (p. 200), confirmation de la « *caractérisation de l'humain en général par la puissance d'agir, par l'agency* » (p. 216-217). Au contraire, à échelle macro, les phénomènes les plus patents seraient ceux de longue durée, de quasi invariance et – ceci expliquant peut-être cela – de contrainte. Or, pour qui se souvient de la lecture que, dans *Temps et récit*, Ricœur avait faite de l'étude de Braudel sur ce quasi personnage qu'est la Méditerranée, l'affirmation précédente n'est-elle pas fort surprenante ?

- 10 Curieusement, Ricœur accentue le contraste entre les corrélats des échelles considérées en parlant d'incommensurabilité des domaines respectifs auxquelles elles s'appliquent. L'incommensurabilité serait-elle donc le dernier mot du philosophe, ou seulement son avant-dernier mot, avant que, conformément à son habitude, il ne s'engage dans la recherche des possibles « intersections » entre domaines, dimensions anthropologiques ou échelles d'observation ? S'il ne s'agissait que d'un avant dernier mot, alors le statut de l'institution resterait sauf, et sauve l'hypothèse que si l'institution est un phénomène de longue durée, elle est également un phénomène relativement plastique : l'institution serait bel et bien située à l'intersection recherchée et ses propriétés devraient être mixtes, si elle est appelée à articuler des domaines qui n'ont pas les mêmes caractéristiques. L'aspect *contraignant* qu'offre l'institution – et que Ricœur, ici, retient à charge contre elle, même s'il signale que c'est la contrepartie de l'intériorisation des normes par les sujets – pourrait-il disparaître sans que disparaisse du même coup l'institution éducative elle-même, la seconde, après le langage, dans l'ordre de la genèse symbolique de l'être humain ?
- 11 Précisément, Ricœur lui-même nous invite à dépasser l'apparence de contrainte qu'offre l'institution en général, et à nous intéresser à ce qu'il faut bien appeler *l'institution généalogique*. De ce côté, surtout si l'on songe à la famille (p. 280), quelque chose de la contrainte paraît indépassable. Mais, étant comprise comme l'ombre portée de l'ordre normatif, la contrainte ne suscite pas, chez le philosophe, autant de réticence qu'auparavant. La contrainte est bien présente, par exemple dans la prohibition de l'inceste, mais tel serait le prix à payer pour que la sexualité soit inscrite dans l'ordre de la culture (p. 281). On aurait ainsi la confirmation, chez Ricœur tout le premier, du fait qu'il y a contrainte et contrainte, et que l'institution ne mérite pas de tomber sous le verdict dépréciatif qui pèse sur la forme négative de contrainte liée à la domination. Le philosophe, dans ce passage, n'hésite pas à faire usage du couple *institué/instituant* cher au sociologue René Lourau, dont il a peut-être connu les travaux de l'époque nanterroise. Ce lexique suggère que l'institution « juste » n'impose que pour « poser », pour *instituer* un sujet en tant qu'existant parmi les autres. Ainsi donc l'institué, auquel on est trop vite tenté d'assimiler l'institution, ne va pas sans l'instituant, qui seul rend l'institué sinon

légitime, du moins supportable. Relisons le propos le plus décisif à cet égard : « *Le projet parental dont je suis issu – quel qu'il fût – a transformé la statique du tableau généalogique en une dynamique instituante qui s'inscrit dans le mot « transmis » : transmission de la vie, elle-même instituée comme humaine par le principe généalogique* » (p. 282). Retenons de cette affirmation, dont il resterait à montrer ce qu'elle doit et à Pierre Legendre, et à Cornelius Castoriadis – Ricœur les connaissait et les citait volontiers – que, au cœur de l'institution, se croisent ces deux perspectives dont on pouvait craindre qu'elles ne soient séparées, voire opposées : statique et dynamique ; autrement dit, statique de la règle, et dynamique de l'usage – lequel ne va pas sans intériorisation de la première !

- 12 Retenons cette autre indication, précieuse et plus encore féconde, à propos de l'institution généalogique ; à propos, plus exactement, de ce qui a trait à la pratique de la *nomination*. Celle-ci, nous est-il dit en substance, symbolise ; ce qu'elle ne peut faire sans « dénaturer » : ainsi transforme-t-elle l'événement biologique de la naissance en un « acte » d'adoption par le père et par la mère : « *l'un et l'autre ont été autorisés par le système (mieux eût sans doute valu dire : par l'institution !) à me transmettre un patronyme et à me choisir un nom. En retour de cette autorisation à me nommer, je suis autorisé à continuer à mon tour la transmission, au nom de ceux qui m'ont fait leur héritier* » (p. 283). On aura remarqué à quel point le vocable de l'autorisation vient rythmer le propos. Cette insistance ne peut pas ne pas faire songer aux nombreuses réflexions de Ricœur – largement inspirées par Hannah Arendt – sur l'autorité, que l'on ne saurait confondre avec la domination : alors que celle-ci écrase les capacités d'agir à travers lesquelles un sujet parvient à l'estime de soi, celle-là « autorise » largement, au contraire, à être et à faire ; et si elle a un aspect légal peu ou prou contraignant – car le sujet agissant est confronté à d'autres sujets inévitablement affectés par ce qu'il fait et parfois condamnés à souffrir de ce qu'il fait –, elle a également un aspect *prospectif* dans la mesure où, grâce à elle, le sujet peut découvrir des manières nouvelles d'être. En tant que système d'autorisations (expression à comprendre en un sens résolument non bureaucratique !), l'institution est condition de possibilité de toute « transmission » : elle ne condamne donc à *répéter* que pour autant qu'elle devient « oppressante » et, partant, injuste ; que si, autrement dit, l'institué écrase la mémoire de l'instituant et le désir d'instituer, partie éminente du désir de vie accomplie en lequel, dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur voit le premier « moment » de l'éthique .
- 13 C'est ce même sens de l'institution que l'on décèle quelques pages plus loin, à propos de la conjugalité, lorsque Ricœur écrit que celle-ci « *elle-même instituée sous une forme ou sous une autre sous le signe de la durée et de la fidélité, peut révéler sa signification profonde de médiation entre le principe généalogique et la poussée incestueuse, entre la distinction de l'ordre et la confusion fantasmatique* » (p. 286). Le terme le plus fortement accentué, dans ce propos, est évidemment celui de *médiation* : n'est-ce pas là la marque ou, mieux, l'office par excellence de l'institution, dès lors qu'elle est effectivement « juste » ? Que celle-ci, quand elle remplit son office anthropologique fondamental, ne médiatise rien moins que nature et culture, voilà sans doute – mais ici nous nous permettons de prolonger les indications lues chez Ricœur – qui implique que l'institution déchoit et même se renie dans deux cas extrêmes : soit quand, trop faible ou manipulée par des démagogues, elle « naturalise » à tout va, consacrant besoins ou pulsions ou les manipulant ; soit quand, se voulant ou se croyant toute puissante, telle une instance démiurgique, elle dénature de force et vise rien moins que la production d'un homme nouveau, sans attaches ni attachements spontanés.

- 14 Faut-il le souligner ? Il n'est pas de médiation digne de ce nom, donc pas d'institution, sans que soit aménagé du « entre » au sein de la société : faute de cet « entre » dont Hannah Arendt s'est tellement souciée, une société ne serait que multiplicité chaotique, masse informe. Dans cette perspective, l'institution a une mission spécifique de première importance : aménager, en le structurant, non simplement le « nous », mais le « *entre nous* » ; non le « entre nous » de la complicité plus ou moins délinquante et dont l'objectif plus ou moins avoué est l'expulsion des sujets déclarés non conformes, mais un « entre nous » rendu dense par des pratiques de coopération, précieux pour des associés désireux d'étendre les vertus et les bénéfices de l'association ; rendu par là-même problématique, puisque toujours à nouveau se pose – et ne peut pas ne pas se poser – la question de la répartition des fruits de la coopération ; question que, loin de la résoudre, la référence à la justice relance en effet sans cesse, à travers des pratiques et des principes de justification plus souvent divergents que convergents. On le sait, dans ce contexte, « justification » est un concept emprunté par Ricœur à Boltanski et à Thévenot, les auteurs d'un ouvrage – *De la justification* – commenté à diverses reprises par le philosophe, y compris dans *Parcours de la reconnaissance* (p. 299) ; en lien, il est vrai, avec un autre ouvrage du premier de ces deux auteurs, *L'Amour et la Justice comme compétences*. C'est précisément une référence à la dialectique de l'amour et de la justice qui sert d'introduction à la réflexion ricœurienne sur le don. Nous allons voir plus en détail combien cette réflexion est surprenante, sinon déroutante, au regard des indications précédentes relatives à l'institution et à son rôle instituant.

3. Le don : un « pont » entre éthique et politique ?

- 15 Avant d'entrer au cœur de la question du don, je me permets de citer le long passage dans lequel, citant Boltanski et Thévenot, Ricœur établit un rapport étroit – même s'il ne le souligne pas autant qu'il conviendrait de le faire – entre distribution, existence sociale des individus et institutions : « *Ces situations de justification sont propres à des sociétés comme les nôtres qui se laissent définir en termes de biens marchands et de biens non marchands (rôles, tâches, droits et devoirs, avantages et désavantages, bénéfices et charges). Les individus n'auraient pas d'existence sociale sans ces règles de distribution qui leur confèrent une place dans l'ensemble. C'est ici qu'intervient la justice, en tant que justice distributive, comme vertu des institutions présidant à toutes les opérations de partage* » (p. 325). Ne nous arrêtons pas sur le caractère sensiblement bizarre de l'énumération des entités distribuées, qui provient sans doute du fait que, contrairement à la lecture qu'il fait souvent du maître ouvrage de Michael Walzer : *Sphères de la justice*, Ricœur mentionne ici les contraintes formelles des partages plus que les types de biens à partager. Notons plutôt que le lecteur a très certainement envie d'adopter la constellation conceptuelle parcourue par le texte quand il évoque biens à partager, finalité symbolique de ces partages (la reconnaissance de l'existence sociale de chacun), agents responsables des distributions (les institutions) et leur « justification » : la justice, toujours plus de justice. Un seul point pourrait faire débat, à supposer d'ailleurs qu'il ne s'agisse pas simplement d'une expression malencontreuse mais accidentelle : « les individus, est-il dit, n'auraient pas d'existence sociale... » : « social », ici, est-il le déterminant d'une dimension spécifique d'existence à côté d'autres ? En ce cas, desquels pourrait-il donc s'agir ? L'interrogation pourrait s'imposer, au regard du rôle anthropologique et symbolique auparavant reconnu à l'ensemble institutionnel dont relevaient généalogie, famille, nomination, etc.

- 16 La même question rebondit, à la lecture des pages consacrées au don. Pour préciser l'enjeu de cette analyse, reportons-nous à ce que Ricœur écrit : « *Un pont peut-il être jeté entre la poétique de l'agapè et la prose de la justice, entre l'hymne et la règle formelle ? Ce pont doit être jeté, car les deux régimes de vie, selon l'agapè et selon la justice, renvoient au même monde de l'action ...* » (p. 326). « Un pont », est-il dit : la métaphore indique qu'il importe à l'auteur, là encore, d'articuler autant que possible, ou de trouver une intersection ; faute de quoi, comme Boltanski paraît le penser, on serait condamné, dans l'action, à une oscillation – un « mouvement de bascule » – indéfini, impossible à stabiliser entre les deux régimes.
- 17 De façon assez prévisible, c'est à travers sa relecture de Marcel Mauss que Ricœur va s'efforcer de « construire » le pont espéré. Mais, si l'on tient à suivre le fil de la métaphore, on doit préciser que le pont ne peut valoir que si – tel est en tout cas l'avis de Ricœur, son lecteur – l'analyse de Mauss est sensiblement modifiée, sinon reconstruite. Pourquoi s'écarter ainsi de la leçon maussienne ? Parce que, selon son interprète, celle-ci propose du don une analyse qui aurait le tort de l'inclure dans la catégorie générale de l'échange (p. 328) en en faisant – l'idée est émise peu auparavant – une figure, voire une forme première, « archaïque », de réciprocité, non une forme de « reconnaissance mutuelle ». Notons dès à présent que, alors qu'il est d'ordinaire très attentif à établir ou à rétablir des polarités là où, par trop précipitamment, l'on voit des alternatives, Ricœur, ici, souligne l'opposition entre les deux perspectives ; au risque – et le risque nous paraît assez sérieux – de gommer ce qu'il peut y avoir d'ambiguïté dans l'interprétation maussienne et déjà, très probablement, dans la pratique même du don. Or, ne craignons pas la répétition, si l'on veut que le don fasse pont entre les régimes évoqués précédemment, entre les rapports de justice et la réciprocité qu'ils instituent, d'une part, et l'agapè, placée au-delà de la réciprocité, chargée d'attester la possibilité de la reconnaissance mutuelle, ne faut-il pas qu'il participe des deux régimes, certaines de ses manifestations pouvant se situer plus près d'un pôle, d'autres plus près de l'autre ?
- 18 Ricœur rappelle que Lévi-Strauss, dans son *Introduction* à une réédition récente de *L'Essai sur le don*, reprochait à son auteur d'avoir accordé trop d'importance à l'interprétation donnée par les indigènes à « ce qui » obligerait à rendre le don, à savoir le « hau », nom donné à l'esprit même de la chose reçue. Le « sens », indigène ou autre, serait donc une entité superflue : s'il y a échange, c'est parce qu'il y a règle d'échange, et la règle, selon Lévi-Strauss, devrait suffire à expliquer la pratique. Ainsi résumée, la conception lévi-straussienne, de toute évidence, relève d'un objectivisme qui ne peut que heurter quiconque, comme Ricœur, sait gré à Weber et, à sa suite, à toute sociologie compréhensive, d'avoir défini l'action comme un comportement intrinsèquement doté de sens, et donc l'acteur comme un sujet capable d'agir conformément à ce sens, voire en vue de le réaliser. À ce point de sa présentation, le philosophe évoque la critique plus ancienne adressée à Lévi-Strauss par Claude Lefort, celui-ci reprochant à celui-là d'avoir éliminé de l'analyse la signification même du don (p. 329). Il cite Lefort, dont le propos, qui date de 1951, fait très directement écho au passage de la Cinquième Méditation Métaphysique, Méditation qui lui est chère, où Husserl traite de l'analogie – en l'absence de tout raisonnement exprès – entre *ego* et *alter ego*, analogie qui serait constitutive l'intersubjectivité : « *L'idée que le don doit être retourné suppose qu'autrui est un autre moi qui doit agir comme moi ; et ce geste en retour me confirme la vérité de mon propre geste, c'est-à-dire ma subjectivité* » (p. 330). Or, non seulement Ricœur cite Lefort, mais encore, soulignant ainsi que la mise en valeur de ce propos est la conséquence du privilège anciennement accordé par son auteur à l'analyse phénoménologique husserlienne, il répète un geste que

nous avons pu surprendre chez lui dans des circonstances similaires : le geste, plutôt inusité, qui consiste, moins à comparer – d'une comparaison en bonne et due forme – qu'à confronter (en un sens quasi judiciaire, c'est-à-dire en vue de « confondre » un suspect) le meilleur fruit de la phénoménologie, à savoir « *une sociologie de l'action* », d'une part, « *une sociologie du fait social* (je souligne) *de tradition durkheimienne* », d'autre part.

- 19 Ici comme ailleurs, la « tradition durkheimienne » paraît servir de repoussoir avant tout. Voilà qui ne laisse pas de surprendre, de la part d'un auteur qui manque rarement à l'esprit d'équité : que ne l'a-t-il montré dans son étude sur Freud, en justifiant philosophiquement l'étude psychanalytique des « **faits psychiques** », ceux-ci, à ses yeux, relevant d'un modèle « énergétique » bien plus que d'un modèle « herméneutique » ! Mais notre surprise est plus grande encore, si nous nous nous rappelons – et comment ne pas le faire ? – qui est Mauss : non simplement le neveu de Durkheim, mais l'un de ses plus proches collaborateurs, l'un des meilleurs représentants de la « tradition durkheimienne ». Mauss aurait-il donc trahi, en s'intéressant à l'interprétation du don par les indigènes, ou bien « la tradition durkheimienne » serait-elle moins éloignée que Ricœur le suppose de la sociologie compréhensive qu'il lui oppose et lui préfère ?

- 20 Osons préciser l'objet de notre perplexité, face à certaines oppositions récurrentes dans le texte de Ricœur : il semble que l'herméneute, d'ordinaire si attentif à l'existence des phénomènes de polysémie comme à celle des différents niveaux discursifs, se laisse piéger, lui si méfiant à l'égard des conflits d'école, lui défenseur de la possibilité de croiser des traditions différentes, par l'opposition de deux « écoles de sociologie ». Le piège, ou plutôt la façon dont l'opposition reçue s'impose à lui, l'empêche de reconnaître dans le propos de Mark Rogin Anspach, qu'il connaît et cite (p. 330), une possible référence à la genèse continuée de l'institution. La réticence, voire le reproche, percent en effet dans la façon dont le philosophe met le contenu de la citation au compte d'une « logique de la réciprocité » (dont, redisons-le, le lustre pâlit singulièrement, d'être comparée à une « logique de la mutualité ») : « Dans l'avant-propos, l'auteur déclare : “une relation de réciprocité ne saurait se réduire à un échange entre deux individus. Un tiers transcendant émerge à chaque fois, même si ce tiers n'est rien d'autre que la relation elle-même qui s'impose comme acteur à part entière” ». À bien l'examiner cependant, l'affirmation jugée suspecte par Ricœur n'a probablement rien qui déroge à une sémantique enrichie d'une pragmatique comme celle qui a ses faveurs et qui ailleurs l'amène, par exemple, à assumer l'apport de l'analyse austinienne des performatifs. Selon cette analyse, en disant ceci (en déclarant une séance ouverte, par exemple), je fais exister cela (la séance comme autre chose et plus, juridiquement, qu'une réunion informelle) : en ce sens, précisément, je l'institue (mais le « je » est lui-même institué et, plus exactement, autorisé à dire ce qu'il dit, donc investi d'un rôle précis). Or, pourquoi, en continuité avec ce genre d'analyse, ne pas dire que moi et toi, opérant de concert, *nous* faisons quelque chose qui n'existe certes pas sans nous mais qui ne se réduit pas à l'addition de nos apports ? Il peut arriver que le *nous* – composé de toi et de moi – ne fasse ou ne recherche rien d'autre que confirmer l'existence de ce nous ; force est cependant de remarquer que le second *nous* n'est pas identique au premier : les membres du premier se sentent engagés à l'égard du second, engagés à lui donner consistance, engagés par lui, qui n'existe tout d'abord que de manière inchoative, à lui donner une existence plus profonde ou plus durable. Ainsi en va-t-il dans la plus modeste conversation : en conversant, je et tu forment – édifient, instituent ... – un « nous » plus ou moins durable

mais en souvenir duquel, le cas échéant, les protagonistes qu'ils auront été, un moment, se reconnaîtront, plus tard, comme des partenaires acceptables.

- 21 La réciprocité ne ferait donc pas fatalement tomber les partenaires sous la coupe d'une injonction impersonnelle, étrangère, voire transcendante : dans la conversation, les partenaires sont les co-auteurs d'une forme – de coopération et de reconnaissance – qui s'institue à travers la coordination de leurs apports. La conversation montre que, pour durer, certaines règles – pas nécessairement connues comme telles – doivent réguler l'interaction, comme la règle d'alternance dans la prise de parole, ou celle de la convergence des apports, ou encore celle de la juste distribution des rôles de proposant et d'objectant. Or si Ricœur, à ce qu'il semble, tient à distinguer logique de la réciprocité et logique de la mutualité – mais il préfère parfois dire « phénoménologie de la mutualité », comme pour rehausser la valeur de celle-ci –, c'est qu'il tient à défendre « *une forme de reconnaissance qui se veut immanente aux transactions interpersonnelles* » (p. 331). Mais que vaut cette nouvelle sorte d'opposition, entre immanence et transcendance ? On comprend que certaines thèses relatives à la « transcendance » de la société (la sociologie de la religion de Durkheim pourrait ici servir d'exemple) puissent incliner qui redoute qu'on sacralise la société et qu'on ne fasse des individus de simples rouages, à insister sur l'immanence. Du point de vue d'une phénoménologie de la vie ordinaire, toutefois, comment ne pas considérer que l'opposition en question se brouille sensiblement ? L'exemple de la conversation le montre, en effet : une transcendance, celle d'un « nous », se forme dans l'immanence de relations réciproques. Certes, les partenaires peuvent rompre ; généralement, ils interrompent seulement une interaction dont ils savent qu'elle les engage ; et ce, pour nulle autre raison qu'elle a engagé chacun dans un « nous » dont il devient progressivement en quelque sorte l'obligé : c'est pourquoi l'échange de paroles est bien déjà un échange de dons. Dira-t-on que la finalité utilitaire de l'interaction pèse sur celle-ci ? Ce peut en effet être le cas, par exemple lorsque les protagonistes cherchent à enrichir leur carnet d'adresses. Mais ce n'est pas toujours, ni fatalement le cas : la fin – le sens normal de l'interaction, à savoir une reconnaissance continuée – s'inscrit alors en elle comme ce qu'elle ratifie au fur et à mesure et comme ce qui, en même temps, la régule toujours plus intimement.

4. Le spectre du holisme et d'une fausse transcendance

- 22 Relevons les traits les plus saillants de la suite de l'analyse ricœurienne, et osons quelques remarques critiques.
- 23 Revient chez lui, comme un leitmotiv, non pas la distinction, mais l'opposition entre réciprocité, « *qui tourne **au-dessus** de nos têtes* » !, et mutualité, « *qui circule **entre** nous* » (nous soulignons). Cependant, que le « nous » fasse son apparition du côté de la mutualité, n'est-ce pas un encouragement à revenir sur l'opposition précédente, à moins qu'on ne préfère la renforcer par l'opposition du « on » de la règle sociale et du « nous » communautaire ? Mais de cette nouvelle forme d'opposition, dont les lettres de noblesse pourraient remonter à Tönnies, on ne trouve heureusement pas de trace chez Ricœur. Au contraire, son refus décidé de ce genre d'opposition transparaît, ancien, dans la critique adressée à Mounier, auquel il reproche d'avoir par trop sacrifié l'attention aux institutions sur l'autel de l'idéal communautaire.
- 24 On doit en outre observer que l'analyse proposée par Ricœur dé-séquentialise, fracture en quelque sorte la ligne syntaxique de l'analyse princeps que l'on doit à Mauss. La

proposition-clé du philosophe, en effet, revient à réinterpréter « l'obligation de rendre » – souvent interprétée par d'autres comme une façon de contenir la charge du don en neutralisant l'effet de l'offre initiale – comme un second don, qui répond au premier sans pour autant chercher à apurer la dette contractée face au premier don (p. 350). De ce fait, comment cette réinterprétation ne se heurterait-elle pas à l'objection selon laquelle on ne fait ainsi que redoubler l'énigme du don en la situant non seulement du côté du don inaugural, mais encore du côté du rendre, du donner en retour ? Notre hypothèse est que l'embarras qu'on s'efforce ainsi de dépasser provient d'une erreur de séquençage : en l'occurrence, il se pourrait que la théorie soit en retard par rapport à la pratique, y compris – et c'est un point sur lequel Ricœur a certainement raison d'insister – par rapport au sens donné par les « acteurs » à l'action de donner. Car enfin, dès lors qu'on donne la parole aux gens comme Alain Caillé et Jacques Godbout l'ont fait dans *L'esprit du don* et dans d'autres textes parus dans la revue du M.A.U.S.S., on apprend d'eux que si, aux yeux d'un observateur, ils sont censés « donner », à leurs propres yeux, en réalité, ils rendent : être apparemment le premier à donner, déjà, ce serait rendre ! Rétorquera-t-on que les gens se trompent, qu'ils ne savent pas ce qu'ils font ou que – cela arrive, en effet – ils tentent de prévenir le risque – jamais nul – que le don soit « reçu » comme une insulte, en minimisant la valeur de leur don, d'autant plus grande et possiblement insultante que plus inaugurale ? Bien plutôt, il semble qu'en disant qu'ils ne font que rendre, ils confirment en réalité que, à leurs yeux, *le don est une institution*, et pas seulement une *interaction* ; ils confirment, plus encore, que l'enjeu du don est l'institutionnalisation de relations d'alliance entre individus comme entre groupes, homologues aux relations de filiation dont Ricœur avait auparavant fort éloquemment parlé, en termes de généalogie instituante.

- 25 Autrement dit, il n'y aurait pas de « premier don ». Les gens en tout cas le disent : ils donnent parce qu'ils ont déjà reçu, et beaucoup ; ne serait-ce que la vie. « Reçu », non de tel ou tel, mais de ses ascendants, collatéraux et alliés ; bref, d'un ensemble de relations dont beaucoup sont situées à la limite du personnel et de l'impersonnel, voire nettement de ce dernier côté. La formule décisive, quant au sens du don, serait donc celle-ci : je donne parce que je me reconnais *endetté* – vocable résolument central, chez Ricœur ; dans son éthique certes mais également dans sa propre pratique discursive. Ainsi la situation du « premier » donateur n'est-elle guère différente de celle du « second » : l'un et l'autre savent, d'un savoir tout pratique, qu'en donnant-rendant, ils confirment (au sens quasi religieux de confirmation, mais aussi au sens de ces performatifs dont Austin, dont Ricœur a encouragé la traduction en français, a souligné la fonction dans le jeu des rôles impliqués dans tout « fonctionnement » institutionnel), et ainsi participent à l'institutionnalisation continuée de relations durables à travers des gestes qui, en la rythmant, instituent une durée spécifiquement symbolique, fragile victoire sur le temps chronologique et, surtout, sur l'entropie générale.
- 26 Ricœur craint manifestement que l'insistance mise sur le *tiers*, en l'occurrence sur la relation, ne soit un artefact, une entité ajoutée à l'interaction par l'observateur-théoricien (p. 336-337). Or, cette crainte est-elle fondée, dès lors qu'elle paraît impliquer que les protagonistes soient privés d'horizon temporel, que pour eux le futur se réduise à l'anticipation d'une très brève série de « coups » ? Il faudrait supposer que les acteurs sont incapables de pratiquer le « jeu des échelles » réputé caractéristique de la démarche historiographique ; incapables, en tout cas, de remplacer l'échelle micro de leurs pratiques ordinaires par une échelle macro – celle dont Ricœur sera amené à souligner

qu'elle pourrait être celle des fêtes et autres grands moments de ritualisation de la vie sociale ; incapables, en d'autres termes, de viser l'instauration de relations jugées bonnes en elles-mêmes et de jauger réflexivement l'apport du don à la vie de ces mêmes relations ! Au bout du compte, ces multiples implications nous laissent entrapercevoir un modèle d'acteur fort appauvri. La « sociologie compréhensive » mériterait-elle donc l'éloge qui lui est réservé, si elle devait apporter une caution épistémologique à l'idée que les individus sont si peu soucieux du « nous » et de son institutionnalisation ? Pour prendre parti en faveur de ce type de sociologie, ainsi que Ricœur le fait dans le présent contexte, il faut en réalité avoir décidé que, en-dehors d'elle, il n'existe qu'une seule option théorique possible : la thèse structuraliste, dont le champion reste Lévi-Strauss (à nouveau évoqué ici, p. 342). Cette thèse, qui ne retient du don prétendu que « *la force d'entraînement propre à la relation d'échange* », le philosophe la réfute moins qu'il ne la répudie ironiquement, soulignant qu'elle-même n'aurait guère réussi à renoncer au mode d'explication magique qu'elle impute aux indigènes ! Mais, ce faisant, n'oublie-t-on pas – ainsi Ricœur, ici – que Lévi-Strauss n'est pas seul à ne pas se prévaloir, dans sa théorie, de la « sociologie compréhensive », que donc le structuralisme qu'il est censé représenter ne saurait faire tellement d'ombre à l'analyse de Mauss qu'on en viendrait à ne plus pouvoir en percevoir la puissante originalité ?

- 27 Il serait pourtant injuste de tirer de tout ceci la conclusion que le philosophe finit par donner congé à l'analyse maussienne. Celle-ci, en effet, continue, apparemment, à être présente chez lui, relayée qu'elle est par la reprise qu'en fait Marcel Hénaff, dans laquelle la dimension cérémonielle et festive du don est fortement mise en relief. Il est vrai, on peut se demander si le cérémoniel ne correspondrait pas à l'accompagnement institutionnel du don, tandis que le festif correspondrait à la forte implication affective des protagonistes. Tel n'est pas, en tout cas, ce que Ricœur retient de l'approche de Hénaff puisque le sens qu'il accorde au festif apparaît clairement quand (p. 354) il le met en relation avec « *la solennité du geste de pardon, ou plutôt de demande de pardon* » et qu'il le place « *sous le patronage grammatical de l'optatif* », mode qui n'est ni descriptif, ni normatif. On ne peut éviter de se demander si ce double environnement, linguistique et supra-éthique, ne tend pas à excentrer le don, à l'éloigner du domaine des pratiques ordinaires et, aussi bien, de la compétence à construire un monde peu ou prou « commun ». Pour le moins, on peut craindre que ce qui est dit des gestes de demande de pardon, qui « ne peuvent faire institution » ne rejaillisse sur la geste du don. On peut craindre, du même coup, que l'analyse ne contribue, bien malgré elle, à alimenter l'impression que l'échange marchand est en passe de devenir la seule loi d'un monde rendu aride par l'oubli du sens de l'institutionnalisation du don et la pratique de la générosité, relayée par l'institution. Face à pareille éventualité, force est de bien souligner que l'intention de Marcel Mauss était toute différente, puisqu'il ne cherchait rien tant qu'à lutter contre l'oubli d'un sens du monde placé, à l'enseigne de l'institution du don, sous le signe de l'alliance et de l'hospitalité ! Mais, en défendant l'intention maussienne, n'est-ce pas en fin de compte l'intention même de Ricœur qu'on est également amené à défendre, éventuellement contre son auteur, à savoir l'intention théorique de trouver « un pont », comme il le dit avec beaucoup de justesse, entre amour et justice, entre niveau de l'interaction et niveau de l'institution ?
- 28 Les dernières lignes de *Parcours de la reconnaissance* ressemblent moins à une conclusion qu'à une relance de la réflexion grâce à une forme d'aporie dont la présence n'a rien d'exceptionnel chez notre auteur. Alors que l'ensemble du « parcours », orienté vers une

réinterprétation du don en tant qu'action mutuelle, ou conjonction de deux dons, bien plus qu'en tant qu'institution (dont le ressort serait l'obligation de donner/rendre) semblait culminer dans l'affirmation de la suprématie éthique de la mutualité sur la réciprocité (rapport plutôt social, sinon politique), une dernière remarque vient remettre en cause l'espoir mis dans le don, l'espoir d'une mise en œuvre de la reconnaissance et, à travers elle, d'un acheminement décisif vers un état de paix. Apparemment, cette remise en cause concerne la réciprocité ou, plus exactement, le fait que l'insistance mise sur la réciprocité pourrait nous faire oublier (oubli de « méconnaissance ») une *radicale altérité*. Mais, pourrait se demander le lecteur, si l'altérité dans la réciprocité ne se laisse pas – ou ne doit pas se laisser – oublier, n'est-ce pas aussi le cas, plus encore peut-être, de l'altérité dans la mutualité ? Ce qui aiguise cette interrogation, c'est la relecture ricœurienne de Husserl – lecture à rebours –, non dans le sens : ego – alter ego – communautés de rang supérieur, mais dans le sens inverse, qui nous reconduit au point de départ de la « constitution » phénoménologique. Ainsi l'accent est-il mis sur le privilège *ontologique* d'ego et, du même coup, sur l'*originale dissymétrie* entre lui et alter. Par rapport à cette insurmontable dissymétrie, la place du don paraît excessivement exigüe : le don ne serait plus qu'un gage ; pas même un gage de paix ; un gage, seulement, du fait que l'espérance de la paix ne serait pas totalement vaine. Ricœur, quant à lui, ne voit là aucun échec, mais l'indication que le mouvement vers la reconnaissance n'est jamais celui d'une conquête irréversible : « *On se rappelle, écrit-il, que la transition du thème de la lutte à celui du don était liée à une question portant sur le caractère à jamais inachevé de la lutte pour la reconnaissance* ». Encore une fois, l'ambition maussienne n'était-elle pas plus vaste, quand l'apprenti ethnologue faisait du don le ferment d'une solidarité effective, d'inspiration peu ou prou socialiste ?

- 29 Conclure sur quelque happy end serait contraire à maintes affirmations de Ricœur sur la différence ineffaçable entre mouvement téléologique et accomplissement eschatologique. Selon le philosophe, il n'existe, dans l'histoire, que des « trêves », des aires fragiles de paix aménagées par le don, interruption dans une conflictualité sans fin. En cette fin d'ouvrage, il défend la « thèse » – c'est son mot – « *que la découverte de (l')oubli de la dissymétrie originare est bénéfique à la reconnaissance sous la forme mutuelle* » (p. 376). « Bénéfique », soit ! Mais en quel sens ? La suite du propos suggère que le bénéfice est d'abord épistémologique – mais rien n'interdit de penser qu'il puisse être éthique également, dès lors que l'épistémologie enrichit les capacités réflexives des acteurs : « *Ce qui est en jeu, écrit Ricœur, c'est le sens du « entre » sur lequel nous avons tant insisté au cours du débat qui nous a conduit à distinguer la mutualité au plan des relations « entre » protagonistes de l'échange de la réciprocité conçue comme une forme transcendante de circulation de biens ou de valeurs dont les acteurs singuliers ne seraient que les vecteurs* ». Une lecture fine de ce dernier propos serait, nous semble-t-il, susceptible de fournir l'éclairage qui permet de comprendre – sans pour autant l'approuver – l'accent mis par le philosophe sur une distinction sémantique dont le langage ordinaire paraît en fait se jouer : la distinction souvent signalée entre mutualité et réciprocité. Selon Ricœur, cette dernière notion et les pratiques correspondantes, serait suspecte de favoriser une méprise grave, de portée ontologique : une « *forme de circulation de biens* », est-il dit, serait prise pour une « *forme transcendante* » ; une « hypostase, est-il dit parfois ailleurs. On décèle bien là, sous la plume du philosophe, la crainte du *holisme*. Mais, à supposer justifiée cette crainte, peut-on éviter de se demander si elle l'est du fait de certaines exagérations aboutissant à l'érection d'entités fictives – on pourrait, en ce cas, parler d'un parasitage de l'épistémologique par l'idéologie – ou si elle l'est par une école, l'école soi-disant

sociologique du « fait social » dans lequel, à en croire Ricœur, il serait vain de chercher à isoler le bon grain épistémique de l'ivraie idéologique ? Faute de poser explicitement ce genre de question, l'auteur de la précieuse étude « Science et idéologie » laisse supposer que les deux réponses se recouvrent et que, se recouvrant, elles justifient cette crainte et le double mouvement qu'elle inspire : d'éloignement, par rapport au pôle « réciprocité », et de rapprochement du pôle « mutualité ».

- 30 Acceptant provisoirement de suivre Ricœur sur la voie sémantique qu'il tient à frayer à travers la distinction précédente, comment éviter de se demander pourquoi « *la dissymétrie entre moi et autrui* » concernerait moins la forme de la réciprocité que celle de la mutualité ? L'aveu de la dissymétrie, est-il écrit, « *vient d'abord rappeler le caractère irremplaçable de chacun des partenaires de l'échange* (notons l'emprunt au lexique de l'échange, donc de la réciprocité ; mais comment l'éviter si, comme nous le croyons, ce vocable se laisse « échanger », dans l'usage courant, avec l'autre ?) : *on échange des dons, mais non des places* ». Jusque-là, rien n'est dit qui ne convienne à l'échange marchand lui-même : le vendeur n'est pas l'acheteur ! Or, poursuit Ricœur, ce même aveu « *protège la mutualité contre les pièges de l'union fusionnelle [...]; une juste distance est préservée au cœur de la mutualité* » (p. 376-377). On perçoit là l'écho du souci arendtien de sauver le sens « politique » de la pluralité, que rien ne menacerait tant, aujourd'hui, que la masse, en laquelle se dissout fatalement tout sens spécifiquement « politique » du politique. Mais comment oublier ce que Ricœur lui-même a écrit, ailleurs et ici-même, sur les institutions comme systèmes de distribution de parts ? L'établissement de la « juste distance », au demeurant, n'est-il pas, selon le philosophe, l'objectif de l'institution judiciaire, dans sa forme pénale : séparer le coupable de la victime avant, éventuellement, de séparer, dans le coupable, deux formes de responsabilité, l'une, rétrospective, à l'égard de ce qui a été fait par lui, l'autre, prospective, à l'égard d'une reprise éthique de soi et d'une réorientation vers et pour autrui ?
- 31 Pourquoi donc, ici, dans une perspective éthique, tout miser sur la mutualité et rien, apparemment, sur l'institution, alors que rien de ce qui est dit de la première ne semble étranger à la fonction de la seconde, au regard de laquelle la dissymétrie devient inégalité, donc défi à une justice institutionnelle, toujours aussi nécessaire qu'insuffisante ? Un des derniers énoncés de la conclusion porte sur la « *dialectique entre dissymétrie et mutualité* ». On ne peut éviter de s'étonner de l'absence d'une autre dialectique : celle, dessinée et défendue par l'ensemble de l'œuvre, entre don et institution, l'une et l'autre – pratique interpersonnelle et ensemble de pratiques entre groupes – travaillant à aménager l'« entre », à le rendre vivable et légitime, bien qu'à des niveaux différents de l'existence, à la fois personnelle et sociale. Le tout dernier mot de ce texte est une citation de Montaigne et de son éloge de l'amitié. Or, au regard de ce qui venait d'être rappelé, quant au risque de fusion, cette évocation ne devrait-elle pas être accueillie avec une certaine réserve par le lecteur, surtout s'il a gardé le souvenir de la lecture faite, dans les années cinquante, de la parabole du bon samaritain ?

5. Dialectique du personnel et du social

- 32 La mémoire d'autres textes de Ricœur peut inciter son lecteur, non seulement à résister à certains des propos lus dans *Parcours de la reconnaissance* – des propos d'autant plus insistants qu'ils prolongent plus directement l'analyse phénoménologique de l'intersubjectivité –, mais encore à rétablir une sorte de symétrie – celle d'une authentique polarité, précisément, c'est-à-dire d'une réelle complémentarité ontologique

en même temps que d'une égalité axiologique, entre réciprocité et mutualité, ou plutôt, préférons-nous dire, entre *réglage institutionnel* de la première et *implication (inter)personnelle* dans la seconde. Sachant que, chez Ricœur, à une polarité sémantique ou conceptuelle correspond une pratique dialectique, un texte se recommande tout particulièrement à notre attention dans la mesure où, contrairement à ce qu'on vient d'observer, le risque de sur-accentuation d'un pôle au détriment de l'autre s'y trouve soigneusement écarté. Il s'agit de *Amour et justice*³, étude où nous retrouvons plusieurs des intuitions anciennes de l'étude *Le Socius et le Prochain*⁴ et où est défendue, au lieu de la sorte de « bascule » d'un régime à l'autre que Ricœur observera dans l'approche de Boltanski, un rapport nettement plus « dialectique », de correction réciproque de ce qu'il pourrait y avoir d'excessif dans le poids accordé à l'un ou à l'autre régimes.

- 33 Dans ce texte déjà, il est question du don ; mais celui-ci n'est pas assimilé à une pratique de reconnaissance mutuelle qui suspendrait la logique d'équivalence supposée régner dans toutes les sphères de la vie sociale, toutes à l'image du marché, mais bien plutôt au témoignage rendu à une « *logique de la surabondance* » qui interrompt sans la supprimer la « *logique de l'équivalence qui gouverne l'éthique quotidienne* » (p. 35). Il est remarquable que, dans ce texte, Ricœur lui-même conforte notre objection concernant ce que, plus haut, nous considérons comme une certaine déséquentialisation du don. Il note en effet que, en contexte évangélique, le don est certes commandé, mais non toutefois sans que le commandement ait pour accompagnement ce qui ressemble à sa justification éthique : donne, « puisqu'il t'a été donné ». Et l'auteur de préciser – précision absente dans *Parcours de la reconnaissance* – : le don s'avère être source d'obligation ; non d'une obligation *coercitive*, mais d'une obligation *morale*, comme l'indique l'emploi d'un « puisque » qui, repris à son compte par le sujet soumis au commandement, a valeur d'auto-implication consentie.
- 34 Ricœur ne dissimule pas que, en contexte évangélique, la Règle d'Or présidant à la réciprocité de l'agir et du subir, à la réversibilité instaurée par elle entre ce que l'on fait et ce qui est fait à l'autre, entre l'agent et le patient (p. 36) semble l'objet d'une condamnation (« Si vous faites du bien à ceux qui vous en font, quel gré vous en saura-t-on ? Même les pécheurs en font autant ! »). La condamnation ne s'étendrait-elle pas à la règle de justice (p. 37) et – nul doute que le philosophe ne songe ici à Rawls – à « *la formalisation visible dans la justice considérée comme pratique sociale* » ? Le philosophe nous dissuade d'en « *rester à ce constat d'incompatibilité* » censé résulter de la comparaison entre équivalence et surabondance. Voici en effet l'interprétation qu'il nous propose : « *Le commandement d'amour des ennemis : le comble du don n'abolit pas la Règle d'Or mais la réinterprète dans le sens de la générosité* ». Nous voici donc loin de toute opposition entre relations interpersonnelles et relations sociales en tant qu'elles relèvent d'une formalisation de la justice. Ricœur fait certes mention d'une opposition ; mais il s'agit de l'opposition entre la sphère éthique tout entière (donc non circonscrite aux seules « relations courtes » – pour reprendre une expression de « *Le socius et le prochain* ») et le commandement « supra-éthique » ; lequel, pour ne pas virer au non-moral, voire à l'immoral, doit « *passer par le principe de la moralité, résumé dans la Règle d'Or et formalisé par la règle de justice* » (p. 38-39). Mais il convient d'ajouter que Ricœur préfère parler de « tension » plutôt que d'« opposition », le premier vocable convenant assurément mieux que le second au champ pratique, où l'invention éthique doit avoir sa place ; non pour mettre fin à la recherche de l'égalité (de droits et de chances), car ce serait ruiner l'idée de justice, mais pour « convertir », si l'on ose dire, l'attitude impartiale de

« désintéressement mutuel » en une attitude qui soit à la hauteur d'une reconnaissance véritable.

- 35 Certaines des formulations auxquelles Ricœur a recours (p. 31) attirent notre attention. En particulier le choix par l'auteur des deux vocables de « *coopération sociale* » et de « *solidarité* » pour désigner, le premier, une situation générale d'interdépendance, le second, un état « où *chacun se sent débiteur de chacun* » ; où donc l'interdépendance ferait sens pour chacun en tant que dépendance assumée, positive, sur laquelle se fonderait le désir de rendre. Au risque de sur-interpréter – et sans oublier que, certaines fois, « *coopération* » est mentionnée à la place de « *solidarité* » (p. 40, par exemple) – soulignons que ces vocables correspondent à des inspirations axiologiques majeures de la construction républicaine à la fin du XIX^e siècle, en particulier à l'inspiration de ceux qui se désignèrent alors comme des « *solidaristes* » et s'efforcèrent de traduire l'idée de solidarité en actes, et surtout en institutions originales. On peut certes, comme Ricœur ici, insister sur le non recouvrement sémantique de coopération et de solidarité. Il n'empêche : l'emploi de ce dernier terme, dans lequel nous nous refusons à voir un simple hasard, nous paraît signifier que, « au-delà » de l'égalité formelle (signifié premier de « *justice* »), il est une autre « *forme* » de justice, vécue sous le signe de la solidarité reconnue. C'est là si peu un hasard terminologique que, juste avant, Ricœur expose à son tour – et qui peut prétendre qu'il n'a pas alors conscience de faire écho à ses prédécesseurs ? – l'essentiel de la conception « *sociologique* » qui, à la fin du XIX^e siècle, anime les solidaristes ; au nombre desquels il serait injuste de ne pas compter Durkheim : « *La force de la représentation de la société comme un système de distribution est qu'elle évite le double écueil du holisme, qui fait de la société une entité distincte des membres qui la composent, et de l'individualisme, qui fait de la société une somme d'individus et de leurs interactions* » (p. 29).
- 36 Aussitôt après, l'on découvre, sous la plume du philosophe, l'une des formulations probablement les justes, dialectiquement parlant, de la corrélation fondamentale des concepts d'individu et de société : « *Dans une conception distributive, la société n'existe pas sans les individus entre lesquels les parts sont distribuées et qui ainsi prennent part à l'ensemble ; mais les individus n'auraient pas non plus d'existence sociale sans la règle de distribution qui leur confère une place dans l'ensemble. C'est ici qu'intervient la justice comme vertu des institutions présidant à toutes les opérations de partage* » (p. 29). Il n'y a certainement rien à redire à ce genre d'énoncé ; tout au plus pourrait-on le compléter et rappeler que si, concrètement, les institutions – si elles sont justes – permettent d'articuler les niveaux ou les pôles du social et des individus, il est un mode d'articulation « *méso-social* » original, moins exceptionnel que le don mais où le don trouve fréquemment place : *l'association*, au sein de laquelle peuvent s'exalter, l'un par l'autre, deux projets éthico-pratiques distincts, mais rendus convergents par cette forme originale de groupement : *l'expérimentation micro-institutionnelle*, d'une part, *l'ouverture sur les autres, les associés, de l'autre*.
- 37 Contrairement à la tendance lourde observée dans *Parcours de la reconnaissance*, les derniers mots de la présente étude constituent ainsi la conclusion d'un éloquent plaidoyer en faveur d'un patient travail de mise en concordance des deux logiques de l'équivalence et de la surabondance : « *l'incorporation tenace, pas à pas, d'un degré supplémentaire de compassion et de générosité dans tous nos codes – code pénal et code de justice sociale – constitue une tâche parfaitement raisonnable, bien que difficile et interminable* », est-il affirmé avec force (p. 42). Qu'est-ce à dire, sinon que nous ne sommes pas condamnés à être entraînés dans des processus entropiques, mais que des actes ou des moments

d'innovation instituante (parmi lesquels le don, ou la coopération) peuvent relancer le mouvement historique d'institutionnalisation à l'horizon duquel se dresse la figure d'une humanité réconciliée, capable de partager un monde redécouvert comme plein de promesses pour tous, une fois surmontées l'obsession de la possession et la compétition compulsive qui mène à la ruineuse surexploitation du donné et des autres ?

NOTES

1. . « Éthique et Politique », *Du texte à l'action*, p. 406.
 2. . *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004.
 3. . « Amour et justice » est la première des études regroupées sous ce même titre et publiées en 2008 (collection Points). Le texte original de cette étude, en allemand, est paru en 1990.
 4. . « Le socius et le prochain », *Histoire et vérité*, Seuil, 1955. C'est dans cette étude, faite d'un commentaire de la parabole évangélique du « bon samaritain » que Ricœur établit une relation dialectique originale entre « relations courtes », interpersonnelles, et « relations longues », institutionnelles.
-

RÉSUMÉS

Parmi nos contemporains, Ricœur occupe sans doute une position singulière : d'une part parce qu'il a le souci très vif d'articuler éthique et politique – le concept d'institution en témoigne ; d'autre part, parce que, tout en évitant de confondre philosophie et épistémologie, il n'a eu de cesse de plaider en faveur de confrontations serrées entre pensée philosophique et sciences humaines et sociales : en témoigne sa réflexion sur le don. Ce n'est pas seulement parce qu'elle permet de prendre la mesure de l'ambition projet philosophique ricœurien, que nous avons choisi la présente thématique. C'est parce qu'elle nous permet, sans iconoclasme de mauvais aloi, de nous interroger sur la présence d'inflexions quelque peu surprenantes, compte tenu de l'intention de Ricœur de ne sacrifier ni l'éthique au politique, ni le politique à l'éthique, mais aussi compte tenu de la lecture scrupuleuse qu'il fait généralement des auteurs sur lesquels il s'appuie : d'où vient, telle sera notre question directrice, que Ricœur modifie tellement l'analyse maussienne du don, qu'il lui reproche de défendre une logique de la réciprocité à laquelle il oppose, quant à lui, une logique de la mutualité ? D'où vient que, ce faisant, il se prive d'une analyse qui a le rare mérite de voir dans le don une institution et, précisément, de fournir un pont entre éthique et politique ?

Considering the Ricœurian project and the philosopher's intention to neither sacrifice ethics to politics nor politics to ethics, as his concept of the institution shows us, Ricœur's reading and analysis then ultimately his opposition to Mauss' work on the notion of gift begs to be examined.

Unter unseren Zeitgenossen nimmt Ricœur bestimmt eine besondere Stellung ein. Einerseits, weil er stets darauf bedacht ist Ethik mit Politik in Verbindung zu bringen-der Begriff Institution zeugt davon; andererseits, weil nie damit aufgehört hat, dafür einzutreten, das philosophische Denken mit dem der Geistes-und Sozialwissenschaften zu konfrontieren (ohne jedoch Philosophie und Epistemologie zu verwechseln): dies bezeugen seine Überlegungen über die Gabe. Die Folge davon: verzichtet er nicht damit auf eine Analyse, die das seltene Verdienst hat in der Gabe eine Institution zu sehen und ausgerechnet Brücken schlägt zwischen Ethik und Politik?